



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Platonistyczne i Kantowskie pojęcie "a priori" w fenomenologii Edmunda Husserla

**Author:** Piotr Łaciak

**Citation style:** Łaciak Piotr. (2003). Platonistyczne i Kantowskie pojęcie "a priori" w fenomenologii Edmunda Husserla. W: C. Głombik, A.J. Noras (red.), "Wokół "Badań logicznych" : w 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla : materiały posesyjne" (S. 51-66). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Platonistyczne i Kantowskie pojęcie *a priori* w fenomenologii Edmunda Husserla

Przedmiotem artykułu jest Husserlowska teoria *a priori*. Husserl poddaje krytyce zarówno psychologistyczne hipostazowanie tego, co aprioryczne, właściwe myśli Kantowskiej, jak i jego metafizyczne hipostazowanie, charakterystyczne dla platonizmu. Myśl Kantowska i platonizm nie są jednak jedynie negatywnym punktem odniesienia Husserlowskiej teorii *a priori*. Twórca fenomenologii bowiem w swoim pojęciu *a priori* próbuje zachować zarówno echa platonizmu, jak i Kantowskiej krytyki poznania. Co więcej, w fenomenologii są obecne — na co zwraca uwagę I. Kern<sup>1</sup> — dwa pojęcia *a priori*: platonistyczne i Kantowskie, a sam Husserl był świadom dualności tego terminu. Po pierwsze, Husserlowską teorię *a priori* można wówczas uznać za platonizującą, gdy wykluczmy względy metafizyczne, jakie — zdaniem Husserla — implikuje platonizm, tj. uznanie idei za byt abso-

---

<sup>1</sup> I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 142—144. Należy tu zaznaczyć, że o ile w fenomenologii można mówić o Kantowskim pojęciu *a priori*, gdyż źródłem inspiracji Husserla, jeśli chodzi o problematykę *a priori*, są teksty samego Kanta, o tyle nie może być w niej mowy o Platónskim pojęciu *a priori*, lecz pojęciu platonistycznym, gdyż punktem odniesienia Husserla w tej problematyce nie są teksty samego Platóna, lecz jedynie ich uproszczona, skonwencjonalizowana interpretacja, którą określa się mianem platonizmu.

lutny, mający w sobie rację istnienia, oraz afirmacja ontologicznego pierwszeństwa idealności przed realnością. Po drugie, o tyle w fenomenologii można również odnaleźć takie pojęcie *a priori*, które ma źródła Kantowskie, o ile zerwiemy z racjonalistyczno-psychologistycznymi przesadami, jakimi — zdaniem Husserla — jest obciążona Kantowska teoria *a priori*, przesadami takimi, jak: zapoznanie przedmiotowego charakteru tego, co aprioryczne, oraz jego subiektywizująca relatywizacja.

\* \* \*

Husserl przeprowadza refleksję nad *a priori* w ramach nauki o *eidos*. W *Formale und transzendentaler Logik* twierdzi, że pojęcie *eidos* „definiuje [...] jedyne z pojęć oznaczanych wieloznacznym terminem *a priori*, jakie uznaję w znaczeniu filozoficznym. Tylko to pojęcie mam na myśli, ilekroć w swoich pismach mówię o *a priori*.”<sup>2</sup> Przez *eidos* twórca fenomenologii rozumie ogólną istotę dochodzącą do ujęcia w ideacji. Zdaniem I. Kerna, Husserl odróżnia *a priori* od poznania apriorycznego: „Jako *a priori* Husserl oznacza więc konieczne związki między ogólnymi istotami, tj. prawa istotowe, a jako poznanie aprioryczne poznanie takich praw.”<sup>3</sup> W ramach poznania *a priori* ujmujemy tym samym prawa istotowe, tzn. zależności istotnościowe. W *Badaniach logicznych* treści zależne są określone jako treści niesamodzielne, czyli treści, które nie mogą istnieć bez innych. Husserl podaje przykładowo stosunek zachodzący między barwą a rozciągłością: barwa nie może istnieć bez rozciągłości, której jest barwą<sup>4</sup>. Prawa zależności to prawa *a priori*, które odznaczają się koniecznością idealną, wykluczającą wszelki wyjątek. „Tak więc pojęcie niesamodziel-

<sup>2</sup> E. Husserl: *Formale und transzendentaler Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Halle 1929, s. 219 (przypis). Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Formale und transzendentaler Logik*: E. Husserl: *Byt a podmiotowość transcendentálna*. Tłum. B. Baran. W: *Od Husserla do Lévinasa*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1987, s. 203.

<sup>3</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 55—56.

<sup>4</sup> E. Husserl: *Z nauki o całościach i częściach*. Tłum. J. Sidorek, Z. Krasnodębski. W: *Od Husserla do Lévinasa...*, s. 30.

ności — pisze autor *Badań logicznych* — równoważne jest pojęciu idealnego podlegania prawu w jednolitych związkach.”<sup>5</sup>

Husserlowska teoria *a priori* wyklucza — jak już zasygnalizowaliśmy — metafizyczne hipostazowanie *eidos*, jakie zdaniem twórcy fenomenologii implikuje platonizm; hipostazowanie, w świetle którego idea zostaje wyniesiona do rangi bytu absolutnego, któremu przypisuje się funkcję stanowienia fundamentu realności i tym samym przyznaje się rację ontologicznego pierwszeństwa przed realnością. Jednak po ukazaniu się *Badań logicznych*, które okazały się fundamentem fenomenologicznej teorii *a priori*, P. Natorp postawił Husserlowi właśnie zarzut platonizmu w sensie metafizycznego hipostazowania praw istotowych<sup>6</sup>. Nasuwa się pytanie: Czy wypracowana w *Badaniach logicznych* koncepcja istoty rzeczywiście oznacza powrót do metafizyki platońskiej i jako taka nie jest kompatybilna z późniejszymi poglądami Husserla w odniesieniu do tej tematyki poglądami sformułowanymi przezeń przede wszystkim w *Formale und transzendente Logik* i *Erfahrung und Urteil*?

W *Badaniach logicznych* Husserl nie przeprowadza jeszcze redukcji transcendentalnej i dokonuje tym samym analiz w nastawieniu naturalnym, „naiwnym”. Dostępny zaś w postawie naturalnej byt obejmuje zarówno czasoprzestrzenny świat realności (faktów), jak i świat idei (czystych istot). W nastawieniu naturalnym jesteśmy wprawdzie zorientowani na świat realności, ale *eidos* stanowi warunek poznania wszelkiej realności, a w konsekwencji wszelki sąd o faktach implikuje istotę<sup>7</sup>. W *Badaniach logicznych* Husserl wprowadza *eidos* w ramach analizy przedmiotów ogólnych (gatunkowych), które określa mianem *species*. Analiza ta angażuje — jak trafnie zauważa A. Lowit — platoński motyw jedna w wielości<sup>8</sup>. *Species* bowiem jest jednością idealną, pod którą podpada wielość przedmiotów jednostkowych. Przykładowo *species*: czerwień odpowiada wielości czerwonych przedmio-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>6</sup> P. Natorp: *Zur Frage der logischen Methode; mit Beziehung auf E. Husserls Prolegomena zur reinen Logik*. „Kant-Studien” 1901, Bd. 6, s. 270—283.

<sup>7</sup> Por. A. Lowit: *Pourquoi Husserl n'est pas platonicien*. „Les études philosophiques” 1954, Vol. 9, s. 326.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 327.

tów jednostkowych i przedmioty te nazywają się czerwonymi właśnie dzięki odniesieniu do idealnej jedności tej *species*. Husserl doprowadza do absurdu empirystyczną teorię abstrakcji, w świetle której to, co ogólne, jest konstytuowane w aktach porównywania przedmiotów podobnych. Podobieństwo czy porównywanie zakłada zawsze już idealną identyczność odpowiedniej *species*. To właśnie ta idealna identyczność konstytuuje wszelkie podobieństwo, wszelkie porównywanie: przedmioty są podobne dzięki odniesieniu do idealnej identyczności określonej *species*. „Identyczność — pisze Husserl w *Badaniach logicznych* — jest absolutnie niedefiniowalna, inaczej podobieństwo. Podobieństwo jest stosunkiem między przedmiotami, które należą do jednego gatunku.”<sup>9</sup>

W ten sposób już w nastawieniu naturalnym, gdy wypowiadamy sądy na temat realności, afirmujemy czyste istoty. Czy jednak ta afirmacja — jak sugeruje Natorp — implikuje przyjęcie całego metafizycznego dziedzictwa platonizmu? Czy *Badania logiczne* stanowią odnowienie metafizyki platońskiej? W *Badaniach logicznych* Husserl niewątpliwie zakłada autonomiczność świata realnego i idealnego wobec świadomości. Jeżeli zatem można mówić o realizmie platońskim Husserla, to byłby on kompatybilny z realizmem *Badani logicznych* w ogóle. Wydaje się jednak, że wbrew Natorpowi już w *Badaniach logicznych* nie może być mowy o metafizycznym hipostazowaniu tego, co idealne. W dziele tym — jak zasygnalizowaliśmy — Husserl wprawdzie nie przeprowadza jeszcze redukcji transcendentnej, a w konsekwencji pozostaje w planie nastawienia naturalnego, ale wyklucza już metafizyczne presupozycje, jakie implikuje to nastawienie, presupozycje sprzyjające absolutyzacji bądź świata realnego, bądź świata idealnego. W *Badaniach logicznych* bowiem Husserl wskazuje ograniczenia zarówno psychologizmu, jak i platonistycznie zorientowanego antypsychologizmu. W *Prolegomenach* na temat sporu psychologistów z antypsychologistami czytamy: „Czy aby prawda nie leży tu znów pośrodku, czy każde ze stronnictw nie rozpoznało części prawdy i teraz okazało się niezdolne do wyodrębnienia jej

---

<sup>9</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1913, s. 113.

w ostrych pojęciach i zrozumienia właśnie jako jedynie części całej prawdy? Czyż w argumentach antypsychologistów (przy wielu szczegółach niesłusznych i niejasnych, które są tylko zachętą do obalenia) — nie pozostaje pewna nierozwiązana reszta, czyż nie tkwi w nich prawdziwa siła, narzucająca się wciąż w wyzbytym przesądów rozważaniu? Ja ze swej strony chciałbym odpowiedzieć na te pytania twierdząco, wydaje mi się nawet, że ważniejsza część prawdy jest po stronie antypsychologistycznej, tylko że decydujące myśli nie zostały należycie wypracowane i mącą je liczne nietrafne ujęcia.”<sup>10</sup> Tak więc prawda nie znajduje się ani po stronie psychologistów, ani po stronie ich przeciwników — prawda znajduje się pośrodku.

Aby w pełni zrozumieć stanowisko Husserla, będziemy musieli odwołać się do jego późniejszych tekstów, w których sformułował już metodę redukcji transcendentальной. Na obecnym etapie analiz zaznaczmy jedynie, że w świetle fenomenologii transcendentальной psychologizmowi i platonizmowi wspólne jest to, że zarówno jeden, jak i drugi pozostają w planie nastawienia naturalnego, dzieląc jego metafizyczne presupozycje. Psychologizm zakłada realne istnienie tego, co ogólne w myśleniu, natomiast platonizm — jego realne istnienie poza myśleniem<sup>11</sup>. Jeżeli jednak chodzi o status *eidōs* w ramach nastawienia naturalnego, to większa część prawdy jest po stronie platonizmu. Krytykując bowiem w *Badaniach logicznych* psychologizm, Husserl przyznaje po części rację platonizmowi. W planie naturalnym *eidōs* jest, zdaniem Husserla, bytem w sobie, nieczasowym, niezależnym od podmiotu<sup>12</sup>. Husserl — jak zauważa Lowit — takiej koncepcji idei nigdy nie zarzucił, przy czym — zaznaczmy jeszcze raz — koncepcja ta określa jedynie status *eidōs* na gruncie nastawienia naturalnego<sup>13</sup>. Dlatego istota jest bytem w sobie w odniesieniu do podmiotu psychologicznego, a zarazem nie istnieje w czasie obiektywnym, naturalnym i jako taka ma charakter nieczasowy.

<sup>10</sup> Idem: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 65—66.

<sup>11</sup> Idem: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 121—122.

<sup>12</sup> Por. A. Lowit: *Pourquoi Husserl...*, s. 329—330.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 330.

Tutaj kończą się jednak granice solidarności Husserla z platonizmem. W platonizmie bowiem *eidos* zostaje wyniesiony do rangi bytu absolutnego, mającego w sobie rację istnienia, będącego metafizyczną zasadą tego, co realne. Natomiast Husserl odwraca hierarchię platońską, akcentując pierwszeństwo bycia realności przed idealnością. Zdaniem twórcy fenomenologii *eidos* nie jest bytem absolutnym, lecz odnosi się do faktów, którym przepisuje *a priori* prawa<sup>14</sup>. Innymi słowy, *a priori* ma sens tylko dla *a posteriori*, a w konsekwencji prawa istotowe pozostają w relacji do empirycznej rzeczywistości, ponieważ przepisują prawa dla wszelkich realności. *Eidos* tym samym nie ma racji bytu w sobie, lecz w realnościach. W tym miejscu drogi fenomenologii i platonizmu rozchodzą się. „Ponieważ jeżeli idea — pisze Lowit — zawiera w sobie odniesienie do swych jednostkowych realizacji, to dopuszcza ona pewną relatywność [...] i nie może być rozumiana jako byt »doskonały«, który ma rację istnienia w sobie.”<sup>15</sup>

Taką koncepcję *eidos* Husserl najdobitniej sformułował w *Erfahrung und Urteil*. Jednak już w *Ideach I* twierdzi on, że konstytucji *a priori* nie można oddzielić od doświadczenia jednostkowych faktów. Naoczność empiryczna i naoczność istotnościowa bowiem są współzależne, pomimo że mają heterogeniczne natury. „Z pewnością do swoistych rysów naoczności istotnościowej należy to — pisze Husserl w *Ideach I* — że ma ona u swych podstaw pewien zasadniczy moment naoczności ukazującej indywidua, mianowicie pojawianie się, bycie widocznym czegoś indywidualnego, jakkolwiek oczywiście nie jego uchwycenie i nie żadne uznanie go w bycie jako rzeczywistości; pewne jest, że na skutek tego żadna naoczność istotnościowa nie jest możliwa bez swobodnej możliwości zwrócenia spojrzenia na »odpowiedni« przedmiot indywidualny i utworzenia świadomości dostarczającej przykładu — jak też na odwrót, żadne ujęcie naoczne czegoś indywidualnego nie jest możliwe bez swobodnej możliwości dokonania ideacji, a w niej skierowania spojrzenia na odpowiednie istoty, ujawniające się

<sup>14</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg 1985, s. 426—428.

<sup>15</sup> A. Lowit: *Pourquoi Husserl...*, s. 332.

na przykładzie tego, co indywidualnie widoczne; ale nie zmienia to niczego w tym, że **obydwie odmiany naocznego ujmowania są zasadniczo różne**, a w twierdzeniach takiego rodzaju jak te, które wypowiedzieliśmy przed chwilą, ukazują się tylko ich z istoty płynące powiązania.”<sup>16</sup> Komentując tę wypowiedź Husserla, T. Seebohm zaznacza, że indywidualne fakty muszą być empirycznie doświadczane, jeżeli ich *eidos* ma być ujęty w naoczności istotnościowej<sup>17</sup>.

Twierdząc, że prawa *a priori* muszą pozostawać w relacji do faktów, Husserl pozbawia *eidos* ścisłości. O ile w platonizmie *eidos*, będąc najwyższą zasadą metafizyczną, nie dopuszcza gradacji, nie dopuszcza mniej lub więcej, o tyle Husserl rozróżnia istoty nieściśle, morfologiczne i istoty ściśle, geometryczne, afirmując jednocześnie prymat istot nieściśłych nad istotami ścisłymi. Istoty nieściśle to istoty uchwytywane na danych naocznych w akcie ideacji, natomiast istoty ściśle abstrahują od możliwego zmysłowego dania i są otrzymywane w ramach idealizacji. O ile ściśle istoty geometryczne są ideałami, o tyle istoty nieściśle mają naturę aproksymatywną. Istoty geometryczne bowiem to „**idealne »granice«**, jakich zasadniczo nie da się znaleźć w żadnej zmysłowej naoczności, do jakich się odpowiednie morfologiczne istoty więcej lub mniej »zblizają«, nie dosiegając ich nigdy [...]”<sup>18</sup>. W ten sposób — zauważa E. Lévinas — „oprócz pojęć nieściśłych, całkowicie empirycznych, możemy mówić o nieściśłych istotach apriorycznych, które wyrażają istotę świata indywidualnego”<sup>19</sup>. Te nieściśłości aprioryczne można oczywiście poddawać idealizacji, w ramach której otrzymujemy ściśle prawa aprioryczne. Przykładowo geometria operuje pojęciami ścisłymi, „wyidealizowanymi”, które mają podstawę w ścisłych istotach. Innymi słowy, geometria za pomocą idealizacji w sposób ścisły wyraża nieściśle dane naszej percepcji, tracąc jednak kontakt z konkretnym aspektem świata. Według

<sup>16</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 22.

<sup>17</sup> T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, s. 143.

<sup>18</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 219.

<sup>19</sup> E. Lévinas: *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1994, s. 172.



Husserla, „istoty ściśle — zaznacza Lévinas — są tylko idealizacjami istot nieściślych”<sup>20</sup>. Dlatego fenomenologia implikuje prymat istot nieściślych nad istotami ścisłymi, prymat ideacji nad idealizacją. Ten prymat w pełni wychodzi na jaw w Husserlowskiej teorii świata przeżywanego. Bez wątpienia nie jest możliwa geneza logiczno-obiektywnego *a priori*, względnie ściślych istot apriorycznych, jeśli wychodzimy od nieściśłości empirycznych. Wykazały to *Badania logiczne* w swej krytyce sceptycyzmu i relatywizmu. Ale jest możliwa geneza ściślej apriorycznej obiektywności na podłożu nieściśłości apriorycznych. Tę możliwość Husserl wykazał w *Kryzysie nauk europejskich*, a konkretnie: w swej teorii świata przeżywanego, w świetle której *a priori* logiczno-obiektywne właściwe naukom ma źródło w pozbawionym ściśłości *a priori* świata przeżywanego, którego jest idealizacją<sup>21</sup>. Obiektywność zatem nie wyklucza genezy, a ta z kolei nie wyklucza obiektywności.

*Eidos* traci, według Husserla, rangę metafizycznej zasady. Platónska interpretacja idei jako bytu absolutnego jest nieunikniona jedynie w planie nastawienia naturalnego. W ramach tego nastawienia alternatywę platonizmu stanowi psychologizm. Dlatego aby w pełni zrealizować projekt wykroczenia poza alternatywę psychologizmu i platonizmu, należy, zdaniem Husserla, przyjąć postawę transcendentalną, dokonując fenomenologicznej *epoché*, tzn. zawieszając metafizyczne presupozycje nastawienia naturalnego. Jedynie wówczas unikniemy fałszywego zabsolutyzowania idealności oraz realności, zabsolutyzowania właściwego myśleniu naturalnemu. W świetle fenomenologii transcendentalnej zarówno idealność, jak i realność są zrelatywizowane do subiektywności transcendentalnej, określonej jako absolutny i źródłowy fundament sensu bytu w całości. W ten sposób istota wprawdzie istnieje w sobie w odniesieniu do podmiotowości psychologicznej, ale jednocześnie jest ona tworem intencjonalnie ukonstytuowanym w subiektywności transcendentalnej i jako taka ma być jedynie fenomenalny<sup>22</sup>. Błąd platonizmu polega na tym, że pozostając

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich a transcendentalna fenomenologia*. Tłum. J. Szewczyk. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 105—110.

<sup>22</sup> Por. A. Lowit: *Pourquoi Husserl...*, s. 333—336.

w planie naturalnym, wynosi do rangi absolutu to, co nie jest źródłem konstytuującym, lecz jedynie wytworem ukonstytuowanym subiektywności transcendentalnej. Dlatego sama subiektywność transcendentalna nie stanowi — jak trafnie zauważa Seebohm — *a priori* w sensie absolutnie idealnego przedmiotu<sup>23</sup>. Jeżeli Husserl mówi o *a priori* wrodzonym subiektywności, czy wręcz o *a priori* subiektywnym, to tylko w tym sensie, że subiektywność, doświadczając fakty, konstytuuje je, a zarazem ujmuje w ideującej abstrakcji ich istotę — sama jednak nie jest ani faktem, ani *a priori*<sup>24</sup>. W fenomenologii zatem *a priori* i fakt nie są od siebie oddzielone przepaścią, lecz mają wspólne źródło, jakim jest subiektywność transcendentalna, różniąc się poziomami swej konstytucji.

W *Erfahrung und Urteil* Husserl mówi o genezie idealności. W istotę przedmiotów idealnych jest wpisane odniesienie do czasu, gdyż mają one źródło w spontanicznej aktywności subiektywności transcendentalnej. Idealność jest zatem ponadczasowa jedynie w stosunku do czasowości naturalnej, obiektywnej, natomiast poza tym stosunkiem ponadczasowość (*Überzeitlichkeit*) idealności jest wszechczasowością (*Allzeitlichkeit*), tzn. modusem czasowości<sup>25</sup>. „W ten sposób otrzymujemy rozwiązanie niezwykle w sobie doniosłego transcendentalnego problemu przedmiotów idealnych, idealnych w specyficznym sensie. Ich ponadczasowość ujawnia się jako wszechczasowość, jako korelat aktów wytwarzania i ponownego odtwarzania dających się podejmować w każdej dowolnej chwili.”<sup>26</sup>

\* \* \*

Pomimo krytyki platonizmu, jaką przeprowadził Husserl, fenomenologicznej koncepcji *a priori* nie można określić mianem antyplatoniskiej. Zdaniem Kerna, Husserl, identyfikując *a priori* z istotą i akcentując przez to jego przedmiotowy charakter, nadaje samemu pojęciu

<sup>23</sup> T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit...*, s. 139.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> E. Husserl: *Erfahrung und Urteil...*, s. 313.

<sup>26</sup> E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 190 —191.

*a priori* sens platonistyczny<sup>27</sup>. Nie sposób nie zgodzić się z Kernem. Odrzucając bowiem metafizyczne presupozycje platonizmu, autor *Badań logicznych* zachowuje jednocześnie jego autentyczny sens. Świadczy o tym fakt, że sam Husserl występuje przeciwko antyplatonizmowi dominującemu w teorii poznania nowożytności<sup>28</sup>. Idealistycznej teorii poznania od Kartezjusza aż po Kanta (z wyjątkiem Leibniza, który jednak nie osiągnął właściwego poziomu refleksji transcendentnej) zarzuca on fundamentalną niejasność: „Przyjmuje się wprawdzie czyste myślenie, myślenie »aprioryczne«, i tym samym odrzuca się tezę empirystyczną; jednak nie uświadamia się sobie jasno w refleksji (*reflektiv*), że jest coś takiego, jak czyste oglądanie, jako pewien sposób uzyskania danych, w którym istoty są źródłowo dane jako przedmioty, całkiem tak, jak indywidualne przedmioty realne w naoczności doświadczenia [...]”<sup>29</sup>. Innymi słowy, zapoznaje się przedmiotowy charakter *a priori* jako ujmowanych w ogólnej naoczności praw istotowych. Cechą charakterystyczną takich teorii jest, zdaniem Husserla, właśnie antyplatonizm, który prowadzi do subiektywizmu i psychologizmu<sup>30</sup>. Antyplatonizm znamionuje całą Kantowską teorię poznania *a priori*. Kant bowiem zapoznał przedmiotowy charakter *a priori*, widząc źródło jego ogólności i konieczności w ludzkim umyśle. W ten sposób Kant subiektywizuje *a priori*: ogólność i konieczność, jakimi się ono charakteryzuje, są warunkami, które umysł narzuca przedmiotom.

Akcentując, wbrew Kantowi, przedmiotowy charakter *a priori*, tzn. identyfikując je z istotą, Husserl nadaje nowy sens niezależności od doświadczenia, jaką implikuje samo pojęcie *a priori*. Kant, relatywizując *a priori*, wyprowadza jego ogólność i konieczność z subiektywności, pod warunkiem że nie jest ona pobudzana z zewnątrz przez przedmioty. R. Ingarden, komentując Kantowską epistemologię

<sup>27</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 56.

<sup>28</sup> E. Husserl: *Formale und transzendente Logik...*, s. 229; Idem: *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. In: *Husserliana*. Bd. 7. Den Haag 1956, s. 198—199.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 66.

<sup>30</sup> Por. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit...*, s. 14—15.

w myśl poglądów Husserla, pisze, że „całe przeciwstawienie poznania »doświadczalnego« (*Erfahrung*) i »apriorycznego« jest w gruncie rzeczy przeprowadzone w duchu psychofizjologicznej teorii poznania: wyprowadza się pogląd na różnego rodzaju poznania (człowieka) z dwu różnych przypadków uwarunkowania przyczynowego człowieka przez rzecz poznawaną (samą w sobie): raz rzecz »pobudza« człowieka i wywołuje w nim coraz to inne »wrażenia« (zupełnie tak samo twierdzą empiryści, np. John Locke — *ideas of sensation*), drugi raz brak tego pobudzenia, a o przebiegu poznawania rozstrzyga sama natura ludzka”<sup>31</sup>. W koncepcji Kanta to, co aprioryczne, jest rozumiane jako forma, która określa materię poznania, nie mieszając się z nią. Innymi słowy, forma aprioryczna poprzedza wszelką naoczność empiryczną (materialną), stanowiąc jednocześnie jej warunek możliwości. „Dlatego — jak trafnie zauważa Kern — dla Kanta materialne *a priori* jest *contradictio in adjecto*.”<sup>32</sup>

Natomiast w fenomenologii poznanie *a priori* nie ma nic wspólnego z tym, czy podmiot jest pobudzany, czy też nie. Nawet bowiem w ramach treściowej zawartości rzeczy (*Sachgehalt*), która jest nam dana w naoczności empirycznej, mogą pojawić się związki konieczne między determinacjami przedmiotów. Husserl tym samym rozszerza aprioryczność na materię przedmiotów poznania. Poznanie *a priori* identyfikowane w fenomenologii z naocznością istoty polega na tym, że istotę wydobywa się z konkretnego materiału empirycznego w akcie intuicji ejdetycznej, której środkiem pomocniczym jest tzw. metoda uzmienniania, polegająca na swobodnym przekształcaniu w fantazji pojedynczych przedmiotów jednostkowych w celu określenia możliwości, jakie one dopuszczają, i konieczności, którym podlegają. Fenomenologowie potrzebują więc treści empirycznej dla egzemplifikacji istoty. Poznanie aprioryczne w ten sposób charakteryzuje Ingarden: „Ażeby [...] uzyskać ideację, nie należy, jak to zwykle głoszą przeciwnicy poznania *a priori*, oderwać się od doświadczenia, lecz przeciwnie, należy wydoskonalić umiejętność spostrzegania, i to nie dla zdobycia większej pewności wyników w nim uzyskanych, lecz dla wyraźniej-

<sup>31</sup> R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Cz. 1. Warszawa 1971, s. 251.

<sup>32</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 57.

szezo ukazywania się w nim jakości i wszelkiego rodzaju determinacji przedmiotu spostrzeżonego.”<sup>33</sup>

Co zatem oznacza w fenomenologii niezależność od doświadczenia implikowana w samym pojęciu *a priori*? Otóż poznanie *a priori* jest niezależne od empirii w tym sensie, że istotę można uchwycić równie dobrze na przykładzie danych spostrzeżenia, tj. aktu, który pretenduje do uznania istnienia swego przedmiotu, jak i danych czystej fantazji, która jest pozbawiana momentu uznania w bycie (*Setzung*) przedmiotu. Aby uchwycić istotę, „możemy wyjść od odpowiednich doświadczeniowych ujęć naocznych, tak samo jednak możemy również wyjść od niedoświadczeniowych, nie uchwytujących istnienia, a raczej od »czysto wyobrażeniowych« ujęć naocznych”<sup>34</sup>. Ujęcie istoty nie implikuje tym samym uznania jakiegokolwiek jednostkowego bytu. Dlatego w fenomenologii niezależność od doświadczenia implikowana w pojęciu *a priori* oznacza niezależność od uznania istnienia jakiegokolwiek indywidualnego przedmiotu podpadającego pod odpowiednią istotę<sup>35</sup>.

Nadając pojęciu *a priori* sens platonistyczny, tzn. identyfikując je ogólnie z istotą, Husserl zaciera różnicę między pojęciami czystymi (kategoriami) a pojęciami empirycznymi. Istota — według Husserla — oznacza „to, co we własnym bycie pewnego indywiduum da się odnaleźć jako *jego co*”<sup>36</sup>. Przy tak szerokim rozumieniu istoty każde indywidualne *co* może zostać ujęte jako przykład pewnego *eidos*. W ramach takiego pojmowania *a priori* Husserl — zaznacza Kern — na pytanie Platońskiego *Parmenidesa*, czy istnieje również idea włosów lub błota, odpowiedziałby twierdząco<sup>37</sup>. Podobny pogląd formułuje M. Dufrenne. Jego zdaniem, przy braku rozróżnienia pojęć czystych i empirycznych (istot czystych i istot empirycznych) trzeba założyć, że wszelka istota jest *a priori*, nawet istota papierosów<sup>38</sup>. W ramach platonistycz-

<sup>33</sup> R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania...*, s. 296 (przypis).

<sup>34</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 23.

<sup>35</sup> Por. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 57.

<sup>36</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 18.

<sup>37</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 142.

<sup>38</sup> M. Dufrenne: *La notion d'a priori*. Paris 1959, s. 92.

nego rozumienia *a priori* nawet treści empiryczne stoją w związkach istotnościowych, pod warunkiem że możemy je doprowadzić do konieczności ejdetycznej i ująć w wolnej wariacji. Innymi słowy, w tym wypadku *a priori* — zauważa E. Tugendhat — nie jest ograniczone do ogólnych struktur doświadczenia, lecz dotyczy wszystkich treści o dowolnym stopniu ogólności<sup>39</sup>.

W fenomenologii jest jednak możliwe rozróżnienie pojęć czystych i empirycznych. Pomimo bowiem krytyki Kantowskiej teorii poznania *a priori* Husserl oprócz platonistycznego pojęcia *a priori* posługiwał się jeszcze innym pojęciem, które ma źródła Kantowskie. W *Idei fenomenologii* rozróżnia on *expressis verbis* te dwa pojęcia: „Analiza istotowa *eo ipso* jest analizą ogólną, poznanie istotowe kieruje się ku istotom, esencjom, ku przedmiotom ogólnym. Tutaj można też w prawomocny sposób mówić o *a priori*. Cóż bowiem innego może oznaczać poznanie aprioryczne — przynajmniej wtedy, gdy wykluczmy zafałszowane empiryczne pojęcie *a priori* — jeśli nie poznanie skierowane w sposób czysty ku ogólnym esencjom, poznanie, które swą moc obowiązującą czerpie w sposób czysty z istoty. W każdym razie to jest jedno uprawnione pojęcie *a priori*, inne uzyskamy, gdy przez [słowo] to będziemy rozumieć wszelkie pojęcia, które jako kategorie posiadają znaczenie w określonym sensie zasadnicze, następnie zaś prawa istotowe mające swą podstawę w tych pojęciach.”<sup>40</sup>

Husserl pojęcie kategorii zaczerpnął od Kanta. Nadał jednak temu terminowi sens ontologiczny i tym samym wykluczył jego subiektywistyczne konotacje<sup>41</sup>. Kategorie są, zdaniem Husserla, strukturami bytu, a nie poznania. O ile Kant wyprowadza kategorie z tabeli sądów, o tyle Husserl, sporządzając wykaz kategorii, nie odwołuje się do logiki, lecz do różnych dziedzin bytu. Kategoria jest również istotą, mianowicie najwyższą istotą<sup>42</sup>. Nasuwa się pytanie: Czy pomiędzy

<sup>39</sup> E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967, s. 165.

<sup>40</sup> E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 64.

<sup>41</sup> I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 143—144.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 142.

pojęciem *a priori* określonym ogólnie przez *eidos* a kategorią istnieje tylko różnica stopnia? Otóż kategoria jako najwyższa istota nie jest tylko szczególnym przypadkiem *eidos* w szerokim rozumieniu. Innymi słowy, pomiędzy najwyższą istotą (kategorią), np. rzecz w ogóle, konstytuującą jakąś dziedzinę bytu a podporządkowanymi jej szczegółowymi istotami (*species*) zachodzi nie tylko różnica stopnia, ale również różnica istotnościowa<sup>43</sup>. W *Ideach III* bowiem Husserl pisze: „Jest całkowicie jasne, że nauka o istocie należąca do regionalnego *a priori*, np. rzecz w ogóle, dusza — musi mieć inne znaczenie i miejsce niż wszystkie inne poznania istotnościowe, które odnoszą się do przypadkowych własności rzeczy, duszy itd., a więc tego, co konkretne (*sachhaltige*), bądź również jeszcze takich ogólnych pojęć”<sup>44</sup>.

Twórca fenomenologii rozróżnia kategorie formalne, wolne od uszczegółowienia wynikającego z materii poznania (np. przedmiot, relacja, jedność), i kategorie materialne, charakterystyczne dla poszczególnych dziedzin bytu (np. przestrzenność, przyczynowość, przeżycie w ogóle)<sup>45</sup>. Scharakteryzujmy najpierw różnicę między tym, co formalne, a tym, co materialne. To, co formalne, odnosi się do przedmiotowości w ogóle, do przedmiotów pomyślanych jako dowolne coś, do ogólności najbardziej pustych i nieokreślonych, natomiast to, co materialne — do tego, co rzeczowo określone (*sachhaltige*), do wszelkich konkretnych uszczegółowień przedmiotów i dziedzin przedmiotowych.

W fenomenologii rozróżnienie: to, co formalne — to, co materialne, zostaje zastosowane do charakterystyki dwóch typów ontologii. Teorię przedmiotu w ogóle, traktującą o formie przedmiotowości, tzn. abstrahującą od wszelkich materialnych określeń przedmiotowych, Husserl nazywa ontologią formalną i odróżnia ją od ontologii materialnych, które są właściwe różnym szczegółowym dziedzinom bytu. W fenomenologii relacja tego, co formalne, do tego, co materialne, nie jest relacją rodzaju do gatunku: forma nie stanowi najwyższego

<sup>43</sup> Ibidem, s. 142—143.

<sup>44</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. In: *Husserliana*. Bd. 5. Den Haag 1971, s. 36.

<sup>45</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 37—55.

rodzaju, którego gatunkami byłyby momenty materialne. Stąd prawdy orzekające o materialnej strukturze bytu nie są jedynie uszczegółowieniami prawd formalno-ontologicznych<sup>46</sup>. Ontologie materialne, zdaniem Husserla, odpowiadają poszczególnym dziedzinom bytu, a pojęcie **dziedziny** jest określone jako „do pewnego konkretnu przynależna najwyższa jedność rodzajów”<sup>47</sup>, rodzajów, które z istoty rządzą wszelkimi podpadającymi pod nie konkretnymi uszczegółowieniami. Przykładowo, dziedzina przyrody jest uformowana za pomocą takich rodzajów, jak: czas, rozciągłość, przyczynowość, materialność, a rodzaje te w sposób bezwarunkowo obowiązujący, a więc *a priori*, wiążą wszystkie wchodzące w ich zakres faktyczne ujednostkowienia. Najwyższe rodzaje, których jedność determinuje charakter jakiejś dziedziny bytu, są kategoriami materialnymi i w nich mają podstawę prawdy syntetyczno-aprioryczne. „Jeżeli się chce zachować [...] echa Kantowskiej krytyki rozumu (mimo znacznych różnic w podstawowych ujęciach, które jednak nie wykluczają wewnętrznego pokrewieństwa), to przez **poznania syntetyczne a priori** trzeba rozumieć **obowiązujące dla danej dziedziny aksjomaty** i tyle mielibyśmy niesprowadzalnych klas takich poznań, ile dziedzin. »**Syntetyczne pojęcia podstawowe**« albo **kategorie** byłyby obowiązującymi w obrębie dziedziny pojęciami podstawowymi (odniesionymi w sposób istotny do określonej dziedziny i jej syntetycznych twierdzeń podstawowych), i tyle mielibyśmy **odróżnionych grup kategorii, ile dziedzin należy odróżnić.**”<sup>48</sup>

\* \* \*

Nasuwa się pytanie: Czy dwa pojęcia *a priori* obecne w fenomenologii są równoważne? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołajmy się jeszcze raz do *Idei fenomenologii*, w której Husserl rozróżnia te dwa pojęcia: „Jeśli pozostaniemy tu przy pierwszym pojęciu *a priori*, wówczas fenomenologia ma do czynienia z *a priori* w sferze początków,

<sup>46</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 54—55.



w sferze absolutnych danych, ma do czynienia ze *species*, które można uchwycić w ogólnym oglądzie, oraz z apriorycznymi stanami rzeczy, które w sposób bezpośrednio widoczny konstytuują się na ich podstawie. Dla krytyki rozumu natomiast, nie tylko rozumu teoretycznego, lecz także praktycznego i każdego innego, naczelnym celem jest z pewnością *a priori* w drugim znaczeniu ustalenie zasadniczych form i stanów rzeczy danych samoobecnie, za ich zaś pośrednictwem realizacja, ocena i zastosowanie pretendujących do zasadniczego znaczenia pojęć i praw logiki, etyki i aksjologii.”<sup>49</sup> W ten sposób Husserl z punktu widzenia krytyki rozumu przypisał *a priori* w sensie Kantowskim o wiele większą wagę niż *a priori* w znaczeniu platonistycznym. Analiza fenomenologiczna bowiem nie powinna rozdrabniać się w niezliczonej ilości problemów, jakie implikuje naoczny ogląd poszczególnych *species*, lecz winna ustalić za sprawą kategorii aprioryczne struktury podstawowych rodzajów przedmiotowości, konstytuujących odpowiednie dziedziny bytu.

---

<sup>49</sup> E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 64—65.